



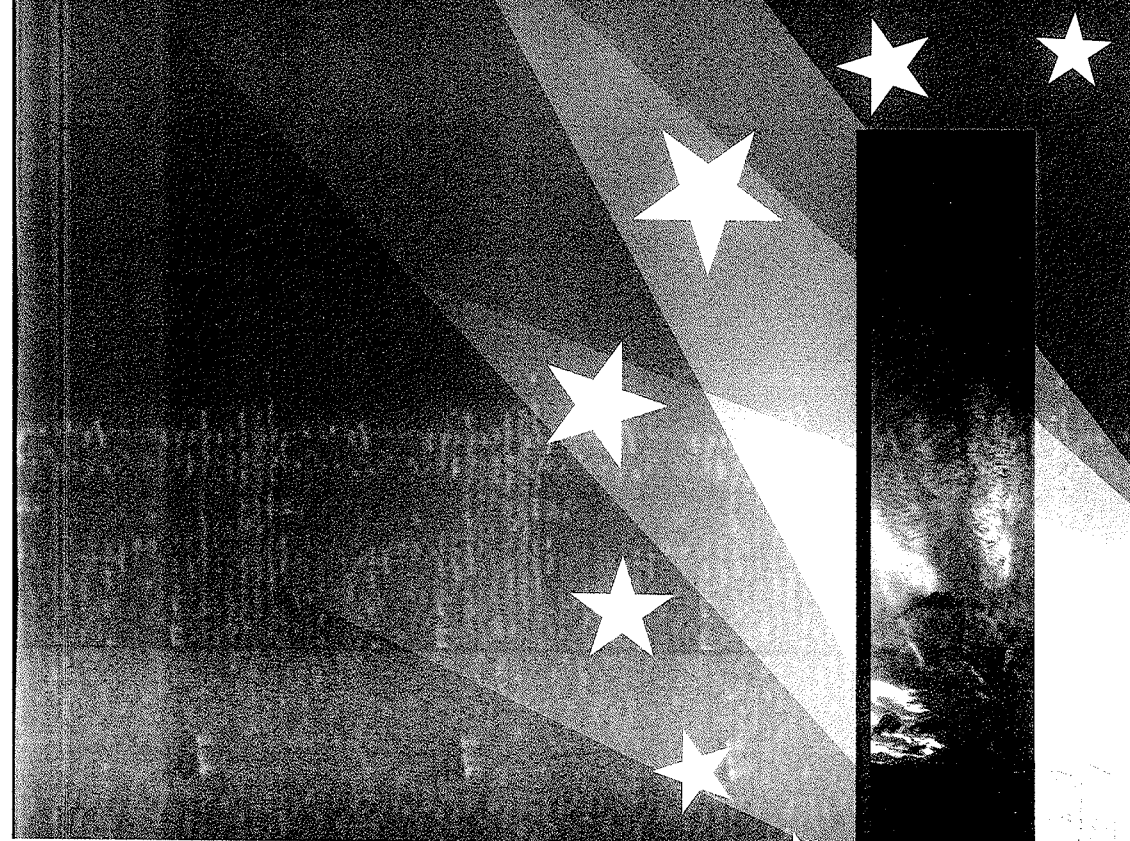
Andrassy Gyula Deutschsprachige Universität Budapest

Andrassy Schriftenreihe • Band 3

Jürgen DIERINGER
Stefan OKRUCH
(Hrsg.)

Von der Idee zum Konvent

*Eine interdisziplinäre Betrachtung
des europäischen Integrationsprozesses*



Inhalt	
Vorwort	III
Inhalt	V
I. Prolog	
Grußwort <i>Angelos Chaniotis</i>	3
Licht und Schatten beim ungarischen EU-Beitritt <i>András Inotai</i>	5
II. Die Idee Europas: Tradition und Aktualisierung	
„Die geistige Gestalt Europas' – was ist das?“ Idee und Tradition von Europa im Blick auf die europäische Einigung <i>István M. Fehér</i>	17
Franz Rosenzweig und die Konzeption ‚Mitteleuropa‘ <i>Otto Pöggeler</i>	35
Das Europa der Universitäten Tradition – Brückenkopf – Liberale Modernisierung <i>Walter Rüegg</i>	47
Tradition und Idee der Universität <i>Jörg Jantzen</i>	65
Die Zivilgesellschaft in Ungarn Zwischen EU-Beitritt und globalen Herausforderungen <i>Máté Szabó</i>	81
Hochschulreform in Europa: eine konstitutionenökonomische Analyse der Evaluation von Forschung und Lehre <i>Klaus Beckmann</i>	99
III. Vom Diskurs zur Form: Der Verfassungsgebungsprozess	
Der europäische Konvent zur Zukunft Europas <i>Peter-Christian Müller-Graff</i>	119

VI		Inhalt
Die Konstruktion einer ‚europäischen Demokratie‘: Theorie und Praxis der Verfassungsdebatte in der EU vor der Erweiterung <i>Martin Große Hüttmann</i>		141
Mut zur Staatlichkeit. Anmerkungen zur Verfassungsdebatte <i>Markus M. Müller</i>		167
IV. Europa als Mehr-Ebenen-System: Institutionelle Konsequenzen auf drei Ebenen		
Anmaßung von Macht oder Verwertung von Wissen? Ein ordnungsökonomische Gegenkritik zur ‚Offenen Methode der Koordinierung‘ <i>Stefan Okruch</i>		185
Konstitutionalisierungsprozesse durch die EU Erweiterungspolitik: Identitätsbildung, Interessenpolitik und EU-Recht in der Analyse der Sanktionen der EU-14 gegen die österreichische Regierung <i>Michael Merlingen, Cas Mudde und Ulrich Sedelmeier</i>		211
Europäisierungsprozesse in föderativen Staaten Deutschland, Österreich und Belgien in vergleichender Perspektive <i>Jürgen Dieringer und Johannes Kleis</i>		229
Regionale Strategien im innovativen Wettbewerb am Beispiel Baden-Württembergs und Rhône-Alpes' <i>Petra Zimmermann-Steinhart</i>		247
Autorenverzeichnis		273

**„Die geistige Gestalt Europas’ – was ist das?“
Idee und Tradition von Europa im Blick auf die europäische Einigung**

von István M. Fehér

Von der Idee zum Konvent

Eine interdisziplinäre Betrachtung des europäischen Integrationsprozesses

Herausgegeben von

Jürgen Dieringer
Stefan Okruch

Andrássy Schriftenreihe

Band 3

Andrássy Gyula Deutschsprachige Universität Budapest

ISBN 963 86527 5 6

2005

I.

„Am 7. Mai 1935 brachte die Wiener Tageszeitung ‚Neue Freie Presse‘ auf Seite 7 folgende Mitteilung: ‚Heute Dienstag um 20 Uhr Kulturbund-Vortrag von Geheimrat Professor Edmund Husserl über ›Die Philosophie in der Krise der europäischen Menschheit‹ im Vortragssaal des Österreichischen Museums, Weißkirchnerstraße 3“ (Malina 1986, 250). Edmund Husserl – Begründer und Hauptvertreter einer der angesehensten und wirkungsmächtigsten philosophischen Tendenzen des zwanzigsten Jahrhunderts, der Phänomenologie, die nicht zu Unrecht auch als Bewegung bezeichnet wurde (Spiegelberg 1960; Gadamer 1987) und die das intellektuelle Klima des Kontinents eine lange Zeit entscheidend geprägt hat und heute immer noch die philosophische Szene in Europa und Amerika weitgehend mitbestimmt – hat am 7. Mai 1935 einen Doppelvortrag in Wien mit dem Titel „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“ gehalten. Die Veranstaltung fand auf Einladung des Österreichischen Kulturbundes statt; Husserl wurde von dessen damaligen Präsidenten, Baron Dr. Josef Löwenthal, vorgestellt und „als ein Denker eingeführt, der in Österreich, im Mährischen Prossnitz am 8. April 1859, geboren wurde und dem Österreich auch dann Heimat geblieben war, als er längst den Mittelpunkt seiner Tätigkeit in das Ausland, nach Halle und Göttingen zuerst und später – 1916 bis zu seinem Lebensende 1938 – nach Freiburg, gelegt hatte“ (Mader 1986, 11).

Husserl sprach in Wien, wie er in einem Brief berichtete, „mit unerwartetem Erfolg“: „Das große Interesse erzwang nicht nur eine unmittelbare Fortsetzung des Vortrags – er dauerte insgesamt fast drei Stunden –, sondern auch seine Wiederholung am 10. Mai [...]; dies wiederum bei ‚ausverkauftem Haus“ (Mader 1986, 11). „Im November desselben Jahres hielt Husserl auf Einladung des ‚*Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l’entendement humain*‘ zwei Vorträge an der Deutschen und zwei an der Tschechischen Universität zu Prag“ (Biemel 1976, XIV). Die in Wien und Prag gehaltenen Vorträge sollten dann überarbeitet und erweitert seiner letzten großen Arbeit, dem am Ende unvollendet und größtenteils unveröffentlicht gebliebenen Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, zugrunde gelegt werden. Teile des Werks wurden noch zu Lebzeiten Husserls im ersten Band der von Arthur Liebert in Belgrad herausgegebenen Zeitschrift „*Philosophia*“ veröffentlicht.

Bei der Interpretation dieses großen Spätwerks, wie in der heutigen Forschung darauf hingewiesen wurde, „hat man bisher wenig beachtet, dass der Titel des Werks den Begriff ‚europäisch‘ enthält“ (Held 1989, 13). Der Grund für diesen Mangel mag wohl darin liegen, dass die modernen Einzelwissenschaften, denen Husserls Erörterungen galten, „heute auf der ganzen Erde betrieben werden, und entsprechend handelt es sich [...] um ein weltweites, nicht auf Europa beschränktes Phänomen“ (Held 1989, 13). Die Tatsache, dass Husserl immerhin, „statt beispielsweise einfach von den ‚Wissenschaften‘ oder den ‚modernen Wissenschaften‘

zu sprechen“, diese als „europäische“ bezeichnete, hängt wohl damit zusammen, dass es beim „Vordringen dieser Wissenschaften in alle Kulturen [um] die Ausbreitung von Etwas Europäischem und damit [um] eine Europäisierung der Menschheit“ (Held 1989, 13) geht. Dies dürfte klarer hervortreten, sollten Husserl-Interpreten bei ihrer Beschäftigung mit der Krisis-Arbeit deren Vorläufer, dem Wiener Vortrag von 1935, mehr Aufmerksamkeit schenken. Es muss auffallen, dass im Blick auf die europäische Krise der dreißiger Jahre, die damals herrschenden politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse es „nicht die ökonomische Krise und die des politischen Systems“ – vor allem der Aufstieg des Faschismus – war, die Husserl thematisierte, sondern bei seiner Rede von Krise sein Augenmerk umfassend und konsequent auf „eine Krise der europäischen Kultur“ gerichtet war (Fischer 1986, 15 f.). Darin liegt aber die prinzipielle Überzeugung: eine Zweiteilung von wirtschaftlich-sozialer Krise auf der einen Seite und einer geistig-ideellen auf der anderen – so sehr wir uns in unserer Denkweise daran gewöhnt sein mögen –, diese Zweiteilung oder Dichotomie ist im Grunde unhaltbar und deswegen abzulehnen. Es geht wohl um einheitliche Phänomene, einen einheitlichen Werdegang oder eine Entwicklungsgeschichte. Gerade deshalb kann die im Titel zitierte Frage, die sich Husserl nach der geistigen Gestalt Europas im Zuge seines Wiener Vortrags gestellt hat, für sich in Anspruch nehmen: eine allumfassende philosophische Besinnung darzustellen, die alle Bereiche des Seins in sich schließt und damit durch Thematisierung der Krise der europäischen Kultur und Wissenschaften auch zur Erörterung der realen Krise beizutragen vermag. Daraus folgt aber: Europa und dessen geistige Gestalt sind nicht voneinander zu trennen, denn „Europa“ ist, wie davon noch die Rede sein wird, eine Idee. Wenn wir die Frage nach Europa, stellen, fragen wir immer nach seinem Begriff, womöglich nach einem, wie er im Zuge der Geschichte Europas in dessen Selbstverständigung über sich selbst entwickelt wurde.

„Der unmittelbare historische Kontext zu Husserls Meditationen über ‚die geistige Gestalt Europas‘“, wie Elmar Holenstein darauf hingewiesen hat, „waren nicht Hegels weltgeschichtliche Spekulationen, sondern die Besinnungen unter den europäischen Intellektuellen in den Jahren um den Ersten Weltkrieg auf das, was die sich irr bekämpfenden Nationen kulturell verbindet. Es waren teils gut gemeinte Bemühungen zur Überwindung des seichten Kultes um nationale Eigenheiten kultureller und selbst charakterologischer Art, der damals, von Philosophen mitgetragen, im Schwange war. Zum Teil waren es, diesen Eindruck wird man nicht los, nur Bemühungen, ein angewöhntes Überlegenheitsbedürfnis angesichts von globalen Gewichtsverlagerungen auf etwas breiterer und würdigerer Basis besser zu sichern“ (Holenstein 1989, 42). Holenstein geht in diesem Zusammenhang so weit, zu meinen, im Kreis Husserls den Vorkämpfer dessen, was heute als „Eurotümerei“ bezeichnet werden kann, in einem anderen angesehenen Vertreter der Phänomenologie, Max Scheler, erblicken zu können.

II.

Die hier angesprochenen Fragen werden mich noch im Zuge meines Beitrags beschäftigen, einige von ihnen versuche ich noch, etwas detaillierter zur Diskussion zu stellen. An diesem Punkt lässt sich wohl sagen: Diskussionen über Europa wurden, das lehrt uns die Geschichte, immer wieder in Zeiten einer radikalen Neuordnung, Krise oder Gefahr entfacht, meist vom Bewusstsein der Neuordnung, der Krise oder gar des Verfalls der Werte Alt-Europas hervorgerufen und in Gang gebracht. Ganz unmotiviert stellen sich solche Fragen schon gar nicht. So hat auch die Diskussion über Europa bis heute mehrere Entwicklungsstadien durchlaufen. Sowohl auf die Motivierung der gegenwärtigen Europa-Debatte als auch auf deren vergangene Stadien werde ich im weiteren Verlauf meines Beitrags kurz eingehen, um aber diesen ersten Teil abzurunden, möchte ich auf Husserls Vortrag zurückkommen.

Husserls Ansatz und Fragestellung im Wiener Vortrag werden – gemäß dem eben Gesagten – ebenfalls vom allgemeinen Krisenbewusstsein motiviert und veranlasst. „Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis“ (Husserl 1976, 315), führt er eingangs aus. „An so etwas wie Naturheilkunden fehlt es hier durchaus nicht. [...] Aber warum versagen die so reich entwickelten Geisteswissenschaften hier den Dienst, den die Naturwissenschaften in ihrer Sphäre vortrefflich üben?“ (Husserl 1976, 315), stellt er sich die charakteristische Frage. Wobei darauf zu achten ist, dass gleich am Ansatz seiner Fragestellung stillschweigend vorausgesetzt wird, die Krise Europas liege am Versagen der Wissenschaft, näher der Geisteswissenschaft. – „Dem so viel verhandelten Thema der europäischen Krisis“ (Husserl 1976, 314) will Husserl also wissenschaftstheoretisch, durch eine phänomenologisch gereinigte geisteswissenschaftliche Fragestellung begegnen, dadurch, dass er das „Thema des geistigen Europa als ein rein wissenschaftliches Problem zu erfassen und zu behandeln“ versucht (Husserl 1976, 318). Aus diesen Vorüberlegungen ergibt sich nun seine Frage nach der geistigen Gestalt Europas. Dieser liegt nach ihm „eine merkwürdige, nur unserem Europa gleichsam eingeborene Teleologie“ zugrunde, die innig „mit dem Aufbruch oder Einbruch der Philosophie und ihrer Verzweigungen, der Wissenschaften im altgriechischen Geiste“ (Husserl 1976, 318), zusammenhängt.

Die Frage „Wie charakterisiert sich die geistige Gestalt Europas?“ möchte Husserl also „nicht geographisch, landkartenmäßig verstanden“ wissen, „als ob danach der Umkreis der hier territorial zusammenlebenden Menschen als europäisches Menschentum umgrenzt werden sollte“ (Husserl 1976, 318). „Es handelt sich hier offenbar unter dem Titel Europa“, so fährt er fort, „um die Einheit eines geistigen Lebens, Wirkens, Schaffens: mit all den Zwecken, Interessen, Sorgen und Mühen, mit den Zweckgebilden, mit den Anstalten, Organisationen. Darin wirken die einzelnen Menschen in mannigfachen Sozietäten verschiedener Stufen, in Familien, in Stämmen, Nationen, alle innerlich geistig verbunden und [...] in der Einheit einer geistigen Gestalt.“

„Die geistige Gestalt Europas“ – was ist das?: auf diese nunmehr mit Nachdruck wiederholte Frage beginnt Husserl (Husserl 1976, 319) die Antwort wie folgt herauszuarbeiten: „Die der Geschichte Europas [...] immanente philosophische Idee aufzuweisen, oder, was dasselbe ist, die hier immanente Teleologie, die sich vom

Gesichtspunkt der universalen Menschheit überhaupt kenntlich macht als der Durchbruch und Entwicklungsanfang einer neuen Menschheitsepoche, der Epoche der Menschheit, die nunmehr bloß leben will und leben kann in der *freien Gestaltung ihres Daseins*, ihres historischen Lebens aus Ideen der Vernunft, aus unendlichen Aufgaben“ (Husserl 1976, 319, Herv. Verf.). Husserls Überlegungen gehen somit von der Annahme aus, „es gebe etwas Einzigartiges, wodurch sich Europa von allen anderen Kulturen unterscheide, und die Einzigartigkeit verdanke es der Wissenschaft“ (Held 1989, 13 f.). „Das geistige Europa hat [nämlich] eine Geburtsstätte [...] in einer Nation. Es ist die altgriechische Nation im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. In ihr erwächst eine *neuartige Einstellung* einzelner zur Umwelt. Und in ihrer Konsequenz vollzieht sich der Durchbruch einer völlig neuen Art geistiger Gebilde, rasch anwachsend zu einer systematisch geschlossenen Kulturgestalt; die Griechen nannten sie *Philosophie*. Richtig übersetzt [...] besagt das nichts anderes als universale Wissenschaft“ (Husserl 1976, 321). Der dergestalt zusammengefasste „Sinn von Europa“ (Husserl 1976, 323) wird von den Griechen gestiftet. Husserl spricht in diesem Zusammenhang charakteristischerweise über die „Urstiftung“ (Husserl 1976, 72 f.) bzw. das „Urphänomen des geistigen Europas“ (Husserl 1976, 321). „Wissenschaftliche Kultur unter Ideen der Unendlichkeit bedeutete“, so betont er, „[...] eine Revolutionierung der gesamten Kultur, eine Revolutionierung in der ganzen Weise des Menschentums als kulturschaffenden“ (Husserl 1976, 325). Erst bei den Griechen haben wir ein „universales [...] Lebensinteresse in der wesentlich neuartigen Gestalt einer rein ‚theoretischen‘ Einstellung“ und als Gemeinschaftsform“ (Husserl 1976, 326) und dies in schärfster Abhebung von aller mythisch-praktisch-religiöser Einstellung. Daraus erwächst die geistige Gestalt Europas, „eine Übernationalität völlig neuer Art“ (Husserl 1976, 326).

In der Urstiftung der Philosophie als universalen Wissenschaft sind für Husserl vor allem zwei Motive wirksam: einmal „die zweckfreie theoretische Neugier“, das *thaumázēin*, das Bestreben, befreit vom Gefangensein jeweils zweckorientierter alltäglicher Besorgung und unter Ausschaltung jedweder praktischer Interessen zum wissenschaftlichen Wissen, im Unterschied zur *dóxa*, zur *epistēmē* zu gelangen; zum anderen aber eine, durch jenes Bestreben ermöglichte Befähigung „zu einer absoluten Selbstverantwortung aufgrund absoluter theoretischer Einsichten“ (Husserl 1976, 329). Uns interessiert hier eher das erste Motiv. Dies impliziert eine „eigentümliche Universalität der kritischen Haltung, die entschlossen ist, keine vorgegebene Meinung fraglos hinzunehmen“ (Husserl 1976, 333).¹

¹ Die genannte „kritische Haltung“ wird oft mit einem anderen wesentlichen Charakter des europäischen Geistes und dessen Geschichte, nämlich der Aufklärung, in Zusammenhang gebracht. War für Kant „Selbstdenken“ und „Autonomie“ für die Aufklärung charakteristisch, so hat er seine Zeit auch so gefasst: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß [...]“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XI-XII). Der Begriff Aufklärung hat dann vor allem im 20. Jahrhundert seinen selbstverständlich positiven Wert verloren und einen zweiseitigen Status erhalten: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel gepflegt, von der Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen“ (Adorno / Horkheimer 1969, S. 7). Ebd.: „Aber die Mythen, die

Echte, wahrhafte Wissenschaftlichkeit, Hingabe an die Idee absoluter oder absolut-universalen Erkenntnis, freie Gestaltung des menschlichen Daseins aufgrund reiner Vernunftideen: diese bilden die Wesentlichen Bestandteile der theoretischen Einstellung, in der, nach Husserl das europäische Menschentum seiner griechischen Herkunft nach gründet und welche die Idee bzw. die geistige Gestalt Europas im wesentlichen ausmacht. Was nun die viel beschworene Krise angeht, so ist hierfür, nach Husserl, keineswegs die dergestalt rekonstruierte rationale Wissenschaft verantwortlich. Der „*Begriff Europa*“ bleibt „als die historische Teleologie unendlicher Vernunftziele“ unberührt und unangetastet. Es geht nur um „das scheinbare Scheitern des Rationalismus. Der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt aber [...] nicht im Wesen des Rationalismus selbst sondern allein in seiner *Veräußerlichung*, in seiner Versponnenheit in ‚Naturalismus‘ und ‚Objektivismus‘“ (Husserl 1976, 347).

„Naturalismus“ und „Objektivismus“ kennzeichnen zwei Gegner, die Husserl von Anfang an leidenschaftlich bekämpft. „Es wird offenbar ganz vergessen“, so formuliert er im Wiener Vortrag seinen Einwand, „daß Naturwissenschaft (wie alle Wissenschaft überhaupt) ein Titel ist für geistige Leistungen, nämlich die der zusammenarbeitenden Naturwissenschaftler; als das gehören sie [...] mit zum Umkreis dessen, was geisteswissenschaftlich erklärt werden soll. Ist es nun nicht widersinnig und ein Zirkel“, so fragt er, „das historische Ereignis ‚Naturwissenschaft‘ naturwissenschaftlich erklären zu wollen, erklären durch Hereinziehung der Naturwissenschaft und ihre Naturgesetze, die als geistige Leistung selbst zum Problem gehören?“ (Husserl 1976, 317 f.) Mit anderen Worten: was wir jeweils Natur nennen, ist ein geistiges Gebilde, ein Produkt der Naturwissenschaft als Teilbereich der menschlichen Kultur; wird dies vergessen, so verschwindet der Mensch selbst aus dem Weltbild jener Wissenschaft, die doch selber erst dank seiner zustande gekommen ist, sofern sie eine geistige Leistung von ihm selbst darstellt. Dadurch wird die Naturwissenschaft zu einer „Technik“: „Indem die anschauliche Umwelt [...] vergessen wurde, ist auch das arbeitende Subjekt selbst vergessen, und der Wissenschaftler wird nicht zum Thema“ (Husserl 1976, 343). „Denn wahre Natur in ihrem, in naturwissenschaftlichen Sinne ist Erzeugnis des naturforschenden Geistes, setzt also die Wissenschaft vom Geiste voraus. [...] Demnach ist es verkehrt von den Geisteswissenschaften, mit den Naturwissenschaften um Gleichberechtigung zu ringen“ (Husserl 1976, 345). Nur durch eine radikale auf die eigene Fundamente gehende Selbstbesinnung kann eine innere Erneuerung, oder, wie Husserl sagt, „die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie“ in die Wege geleitet werden – „durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft“, der nicht nur die Krise, sondern in eins damit auch und gerade die „Verzweiflung an der menschheitlichen Sendung des Abendlandes“ (Husserl 1976, 347 f.) zu überwinden und zu besiegen vermag.

der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt“ (Adorno / Horkheimer 1969, S. 11). Ebd.: „Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann“ (Adorno / Horkheimer 1969, S. 12). Die von der neuzeitlichen Wissenschaft vollzogene Entzauberung der Welt, von der bei Max Weber die Rede war, kehrt sich in *ihrer Verzauberung durch Wissenschaft* um (Riedel 1988, S. 54 f.).

III.

Ob es so etwas wie eine „menschheitliche Sendung des Abendlandes“ gibt bzw. geben sollte, bleibe zunächst dahingestellt. Eine derartige Rede mag heute, wenn nicht befremdend, so zumindest nicht selbstverständlich wirken. In den dreißiger Jahren war jedoch die durch solche Redewendungen vermittelte Perspektive nicht unüblich. Auch die Rektoratsrede von Husserls Schüler, Martin Heidegger, übermittelte in ihrem Ausklang einen dramatischen Aufruf zur Rettung einer aus den Fugen geratenen Welt und einer zusammengestürzten Kultur, zum Aufbau einer neuen geistigen Welt. Und auch in Heideggers zu dieser Zeit gehaltenen Reden begegnen uns Ausdrücke wie „Rettung des Abendlandes“ (Heidegger 1983, 16), „Rettung Europas“ (Heidegger 1993, 31), „drohende Entwurzelung des Abendlandes“ (Heidegger 1983, 20), „Erneuerung des Grundgefüges abendländischen Seins“ (Heidegger 1983, 21). Auch Heidegger meint, angesichts der drohenden Krise zum „Anfang unseres geistig-geschichtlichen Daseins“ zurückgehen zu müssen, und diesen in dem „Aufbruch der griechischen Philosophie“ (Heidegger 1983a, 11; Heidegger 2000, 108) erblicken zu können.² Und letztlich stimmt er mit Husserl ebenfalls darin überein: „Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht“ (Heidegger 1983a, 11). Beide Denker rekurrieren auf das nackte Entweder/Oder. „Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege“, so führt Husserl am Ende seines Wiener Vortrags aus. „Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie“ (Husserl 1976, 347). Und bei Heidegger heißt es noch harscher: „Unser geschichtliches Dasein erfährt mit gesteigerter Bedrängnis und Deutlichkeit, daß seine Zukunft gleichkommt dem nackten Entweder-Oder einer Rettung Europas oder seiner Zerstörung“ (Heidegger 1993, 31).

Diese kurze Rekonstruktion zeigt, dass der allgemeine Tenor und die jeweiligen Motivierungen der über die Idee Europas geführten Debatten jeweils zeitbedingt bzw. weitgehend kontext- und geschichtsgebunden waren. Um nun zur letzten Phase dieser Debatten zu kommen, wird man wohl sagen dürfen, es war der Ende der achtziger Jahre vollzogene weltpolitische Umbruch, der Zusammenbruch des Ostblocks und das Ende der durch ideologische Gegensätzlichkeiten begründeten bipolaren Weltordnung, kurzum: die Perspektive einer geographisch-politischen Einigung Europas als eine sich abzeichnende

² War für Husserl „der Durchbruch einer völlig neuen Art geistiger Gebilde, rasch anwachsend zu einer systematisch geschlossenen Kulturgestalt“, welche „die Griechen [...] Philosophie“ nannten, durchaus charakteristisch für Europa, für dessen „Urstiftung“ bzw. „Urphänomen“ (Husserl 1976, 321, 323, 72 f.), so war für Heidegger der „Aufbruch der griechischen Philosophie“ für den „Anfang unseres geistig-geschichtlichen Daseins“ nicht weniger kennzeichnend. Später führte Heidegger noch klarer aus: „Der Ausdruck 'abendländische Philosophie' wird vermieden; denn diese Bezeichnung ist streng gedacht ein überladener Ausdruck. Es gibt keine andere Philosophie als die abendländische. Die 'Philosophie' ist ihrem Wesen nach so ursprünglich abendländisch, daß sie den Grund der Geschichte des Abendlandes trägt.“ Das heißt, „Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich 'philosophisch'“ (Heidegger 1979, 3; 1956, 7).

geschichtliche Entwicklung, die vor allem die Frage veranlasst und nahe gelegt hatte: Gibt es etwas über das bloß Geographische hinaus, das dieses Gebiet zusammenschließt? Wie steht es mit der Idee Europas? Mit derjenigen Idee, die nun dank der politischen Änderungen den in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ähnlichem Kontext gebräuchlichen Ausdruck „Abendland“ abzulösen, aber zugleich dessen Erbe irgendwie anzutreten schien. Es handelt sich um eine Idee, welche, sobald sie an die Öffentlichkeit hervorgetreten ist, durch ziemliche Unbestimmtheit und Verschwommenheit umfassen bzw. ausgezeichnet war.

In einer im Jahre 1995 verfassten Schrift hat Hans-Georg Gadamer im Rückblick auf die Geschichte des Jahrhunderts den soeben angesprochenen Sachverhalt zusammenfassend wie folgt formuliert: „Schon das Wort ‚Abendland‘ ist heute nicht mehr so modern, wie es in meiner Jugend war, als Oswald Spengler gerade den Untergang desselben verkündet hatte. Jetzt redet man wohl eher von *Europa*, aber da weiß nun auch niemand ganz genau, was das eigentlich sein wird, sondern höchstens, was wir möchten, daß es eines Tages werden soll“ (Gadamer 1997, 100). Welche Vorgänge auf geistiger Ebene durch die politischen Änderungen initiiert und ausgelöst wurden, geht bereits aus Gadammers Grußwort an das Heidegger-Symposium klar hervor, das in Budapest eben im Umbruchsjahr 1989 als erstes deutsch-ungarisches philosophisches Symposium nach dem II. Weltkrieg gehalten wurde: „Es ist ein bedeutender erster Schritt“, so sagte er, „den wir heute tun, daß ein neu auf sich besinnendes Europa sich in ein Gespräch miteinander vertieft“ (Gadamer 1991, 16). Es sind Worte, aus denen die hermeneutische Auffassung Europas als eines sich ins Unendliche fortsetzenden, unabgeschlossenen und unabschließbaren Gesprächs sehr gut hervorgeht.

Auf Gadammers Meinungen werde ich noch zurückkommen. An diesem Punkt dürfte es nicht unangebracht sein, einige begriffliche Differenzierungen einzuführen, die die neuen, in den neunzig Jahren diskutierten Fragen bzw. Fragestellungen gegeneinander abzugrenzen und wiederum miteinander in Zusammenhang zu stellen vermögen. Diese sind folgende: „Europa als geistig-kulturelle Einheit“, „europäische Philosophie“, „Europa und die Philosophie“, „die Idee Europas als philosophische Idee“ und zuletzt „Geschichte der Idee Europas“.

Es sei erlaubt, zunächst auf das Letztere etwas einzugehen. In dem von Kevin Wilson und Jan van der Dussen herausgegebenen Sammelband *The History of the Idea of Europe* formulieren die Herausgeber im Vorwort folgende Fragen: Was für ein Europa wollen wir bauen und warum; wie verhält sich dieses neue Europa zum Geschichtsgang der bisherigen europäischen Geschichte und zu deren Erfahrungen; gibt es ausgezeichnete europäische Werte? Gibt es eine einigermaßen kohärente, erkennbare europäische Identität; was heißt es, Europäer zu sein? Um auf diese Fragen Antwortmöglichkeiten, bzw. Antwortrichtungen zu finden, müsse man sich, der Geschichte Europas wenden und nachsehen, ob da eine Europa-Idee bzw. Europäertum [European-ness] (Wilson / Dussen 1995, 9) aufzufinden sei.

Angesichts der Themenstellung meines Beitrags wie auch unserer Konferenz dürfte es angemessen sein, einige Teiluntersuchungen und daraus resultierende Ergebnisse des Buches kurz zusammenzufassen und zur Diskussion zu stellen. Hervorzuheben ist zunächst der Befund, so etwas wie eine Europa-Idee sei eigentlich erst nach der Französischen Revolution

zustande gekommen. Vorher wurde der Begriff Europa mehr oder minder im geographischen Sinne verwendet, dem immerhin bei den Griechen der Begriff der Freiheit, im 15. Jahrhundert der des Christentums, im 16. der des politischen Gleichgewichts und im 18. Jahrhundert die Idee der Zivilisation jeweils angeknüpft wurde. Diese sich entlang den Begriffen Freiheit, Christentum, Zivilisation artikulierende Idee von Europa blieb wiederholt eine Zeitlang unsichtbar bzw. verborgen; über ihre dauerhaftere Präsenz kann man erst in den letzten zwei Jahrhunderten sprechen. Anfang des 19. Jahrhunderts wird die Geschichte der europäischen Kultur als Idee geboren. Die verschiedenen politischen und religiösen Strömungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Reaktionäre und Konservative, Katholiken und Protestanten, Liberale und Demokraten, haben unterschiedliche Auffassungen über die Geschichte Europas entwickelt, die angesichts künftiger Erwartungen und Perspektiven jeweils unterschiedlich ergänzt und artikuliert wurden. Die Ideale Freiheit und Christentum wurden somit in die ferne Vergangenheit zurückprojiziert und gründlich herausgearbeitet, während die Zivilisation dem Fortschritt gleichbedeutend wurde (Boer 1995, 14). Es genüge in diesem Zusammenhang an Novalis' berühmte Schrift *Die Christenheit oder Europa* zu erinnern, die mit folgenden Worten ansetzt: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs“ (Novalis 1984, 67). Wenn man diese Zeilen liest, ist es freilich ein Leichtes, in ihnen das christianisierende, nostalgiebeladene, sich der Vergangenheit zugewendete Weltbild der Romantik, das den Anfang des 19. Jahrhunderts charakterisierte, zu erkennen. Der Ausdruck Europa taucht im Übrigen, wie darauf im Buch *The History of the Idea of Europe* verwiesen wird, nicht in der Bibel auf.

In seinen groß angelegten geschichtsphilosophischen Überlegungen hat Hegel im 19. Jahrhundert eine Vollendung der Weltgeschichte in der christlich-germanischen Welt festgelegt. Nach der Logik seiner teleologisch ausgerichteten Sehweise hat er die Fortbewegung der Geschichte auf ein Ziel hin entworfen. „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte“ (Hegel 1970, 134), heißt es. „Europa [ist] überhaupt das Zentrum und das Ende der alten Welt“ (Hegel 1970, 130). Hegels um Europa zentrierte Perspektive, die in der Gegenwart seiner Zeit jedwede Entwicklung für vollendet erklärt hat, wusste immerhin das Zukünftige richtig einzuschätzen. So heißt es: „Amerika ist [...] das Land der Zukunft“ (Hegel 1970, 114). Dies bedeutet jedoch nicht eine neue Phase in der Fortbewegung des Weltgeistes, wie etwa Hegels Geschichtslogik entsprechend Griechenland auf Asien folgt. Vielmehr ist Amerika etwas Europäisches. „Was in Amerika geschieht, geht von Europa aus“ (Hegel 1970, 109; Heidegger 1977, 112: „Der Amerikanismus ist etwas Europäisches“). Nicht zu Unrecht hat Joachim Ritter in seinem klassischen, „Europäisierung als europäisches Problem“ betitelten Aufsatz 1956 bemerkt: „Dieses für Hegel noch Kommende der Zukunft haben wir als das schon geschichtlich Gegenwärtige vor Augen. Dies Gegenwärtige ist die Europäisierung und mit ihr die Ausbreitung der ursprünglich europäischen Zivilisation über die Erde“ (Ritter 1977, 337).

Das Wesen des europäischen Geistes hat Hegel in einer Weise zusammengefasst, die uns mit gewissen ihm eigenen Akzentverschiebungen an einige Züge von Husserls soeben rekonstruierter Darstellung erinnert. „Der europäische Geist setzt die Welt sich gegenüber, macht sich von ihr frei, hebt aber diesen Gegensatz wieder auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich, in seine Einfachheit zurück. Hier herrscht daher dieser unendlicher Wissensdrang, der den anderen Rassen fremd ist. Den Europäer interessiert die Welt; er will sie erkennen, sich das ihm gegenüberstehende Andere aneignen, in den Besonderungen der Welt die Gattung, das Gesetz, das Allgemeine, den Gedanken, die innere Vernünftigkeit sich zur Anschauung bringen“ (Hegel, 62 f.). Vor allem das Sichfreimachen des Geistes gegenüber der Welt sowie der damit einhergehende „unendliche Wissensdrang“, das theoretische Interesse und das Gerichtetsein auf das Allgemeine sind bei gewiss nicht gering zu schätzenden Unterschieden gemeinsame Züge der teleologischen Denkweisen Hegels und Husserls. „Wissenschaft, christliche Religion und vernünftige Gestaltung von Natur und Gesellschaft sind die Wesenszüge Europas“ aus Hegels Sicht. „[...] 'Europa' als diese kulturelle Geschichte und 'Idee' umfasst für Hegel die griechische, römische und germanisch-christliche Welt“ (Siep 2001, 15 f.).

Am Ende des 19. Jahrhunderts kommt im Zuge der zunehmenden Krise des Liberalismus und des Fortschrittsoptimismus, und dank ihrer, eine gewisse „europäische Identität“ zum Vorschein, und zwar als Bewusstsein der Bedrohung, des Gefährdetseins. Vor diesem Hintergrund ist die Debatte um Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts „in der Erschütterung der alten europäischen Ordnung als dem Auf- und Umbruch der tradierten Grundlagen der Denk- und Lebensweisen in Gang gekommen. Wesentlich von Nietzsche inspiriert verbindet sich diese Diskussion u.a. mit Namen wie Max Weber, Georg Simmel, Ortega y Gasset, Paul Valéry oder Edmund Husserl“ (Gander 1993, 10).

Für Nietzsche bestand „das größte neuere Ereignis“ darin, „daß ‚Gott tot ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“; dieses Ereignis beginnt, wie er es formulierte, „bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen“ (Nietzsche 1988, 573). In scharfem, ironisch-kulturkritischem Ton hat er den geistigen Verfall Europas Ende des Jahrhunderts diagnostiziert. „Europa ist heute reich und erfinderisch vor allem in Erregungsmitteln, es scheint nichts nötiger zu haben als Stimulantia und gebrannte Wasser: daher auch die ungeheure Fälscherei in Idealen, diesen gebranntesten Wassern des Geistes, daher auch die widrige, übelriechende, verlogne, pseudoalkoholische Luft überall“ (Nietzsche 1988a, 408).

In der sich fortsetzenden und immer leidenschaftlicher werdenden Debatte über Europa und die Vertiefung seiner Krise Anfang des 20. Jahrhunderts kamen immer mehr bedeutende Denker zu Wort. Die Stellungnahme Husserls und Heideggers wurden in ihren wesentlichen Zügen bereits kurz zusammengefasst. Auf Simmel werde ich noch in einem wesentlichen Zusammenhang am Ende meines Beitrags zurückkommen. Auf eine breitere Darstellung der in der nämlichen Debatte vertretenen Positionen und Denker muss hier wegen Raumgründen verzichtet werden. Wesentlich scheint mir einen bereits angesprochenen Punkt hervorzuheben. Es geht um den Motivierungsunterschied, der zwischen der in der ersten

Hälfte des 20. Jahrhunderts entfachten Debatte und der im letzten Jahrzehnt geführten Diskussion besteht: denn während die erstere weitgehend vom Bewusstsein der Krise, der Gefährdung oder des Verfalls beherrscht war, ist letztere im Zuge der von den politischen Umwälzungen ermöglichten Hoffnung auf eine Einigung Europas, das Zusammenwachsen seiner verschiedenen Kulturen in die Wege geleitet worden. Etwas vereinfacht gesagt, veranlasste bzw. begünstigte das Klima der ersten Debatte vorwiegend pessimistische Töne und Stellungnahmen (ausschlaggebend war dabei Oswald Spengler und der von ihm heraufbeschwörte Untergang des Abendlandes), während die durch die Neuordnung Europas ausgelöste Diskussion angesichts der ihr zugrunde liegenden positiven Vorkommnisse eher zum Optimismus Anlass zu geben prädisponiert war – oder besser: gewesen wäre. Doch, wie es im ersten Falle wichtige Ausnahmen gab (eine von ihnen war Husserl), so kam in der neueren Diskussion, wie sie Anfang der neunziger Jahre energisch angefangen wurde, um in den darauf folgenden Jahren immer stiller und schweigsamer zu werden, von Anbeginn an eine gewisse Rat- bzw. Orientierungslosigkeit zum Ausdruck. Darauf hat ja Gadamer selber in der zitierten, Mitte der achtziger Jahre gehaltenen Rede hingewiesen. Der Grund hierfür mag wohl u.a. daran liegen, dass die europäische Einigung von Anfang an einen vorwiegend wirtschaftlich-politisch-juristischen Prozess darstellt, wo die Kultur bzw. der Geist nicht nur zurücktritt bzw. zurückgestellt wird und auf Dauer droht, schwere Verluste erleiden zu müssen.

IV.

Ehe ich abschließend auf diesen Punkt etwas eingehe, möchte ich als vorübergehendes Fazit die Wesenszüge der über die Idee und die geistige Gestalt Europas bisher rekonstruierten Darstellungen kurz zusammenfassen. In den zeitlich wie räumlich und nicht zuletzt sachlich einander sehr entfernten Darstellungen sieht man gewisse Züge immer wiederkehren, die am Ende in eine Paradoxie zu münden scheinen, welche am Plastischsten wohl von den Herausgebern des zitierten Bandes über *The History of the Idea of Europe* formuliert wird. Hier heißt es: „the description of Europe perhaps most in vogue is that of 'unity in diversity'. Europe is presented as the continent that never bowed to a single ruler, that never made culture uniform, that never settled for final truth, that kept questioning, debating, remaining self-critical, thereby generating a unique dynamism. The paradox of the underlying reality of Europe [consists in] containing no singular European essence. [...] there is a rich reservoir of ideas linked to Europe but [...] there is no stable core, no fixed identity, no final answer” (Wilson / Dussen 1995, 11; vgl. ebd. 178 ff.).

In dieselbe Richtung weisen wesentliche Argumente anderer Autoren. Diese Position kommt bereits in einer Mitte der achtziger Jahre gehaltenen Rede Gadamer klar zum Ausdruck, deren Titel sich in unserem Zusammenhang viel versprechend erweist: *Die Vielfalt Europas*. Gadamer spricht hier u.a. von einer „Differenzierung unserer geistigen Tätigkeiten [...], wie wir sie in der Unterscheidung von Wissenschaft, Kunst, Religion von der Philosophie kennen“ (Gadamer 1985, 14) und weist mit Nachdruck darauf hin, dass es „nur in Europa [...] eine solche Differenzierung [...] gegeben“ hat. „Wer könnte schon sagen“, stellt er (ebenda) sich

die Frage, „daß Tschuang Tse oder ein anderer der chinesischen Weisen mehr ein Religiöser, mehr ein Wissender, mehr ein Denker, mehr ein Dichter war? In Europa hat unser geistiges Schicksal dadurch Gestalt gewonnen, daß zwischen diesen vielfachen Ausformungen geistiger Schöpferkraft die schärfsten Spannungen ausgetragen wurden.“ Was Gadamer als Europa kennzeichnende Differenzierungen, dabei auch „schärfste Spannungen“ anspricht, tritt auch aus Texten anderer Autoren in verschiedenen Kontexten und mit unterschiedlichen Schwerpunkt- und Akzentsetzungen vielfach hervor.

Differenzierungen und Spannungen als dauerhafte Merkmale gehören jedoch wesensmäßig zu solchen Zuständen, wo Freiheit herrscht, und auch Husserl meinte, wie wir gesehen haben, dass die neue Epoche der Menschheit, die Europa auszeichnet, an wesentlichen Punkten durch die *freie Gestaltung ihres Daseins*, durch Ideen der Vernunft, charakterisiert ist. Dieser Punkt verdient, durch einige weitere Belege erläutert zu werden. Der bedeutende Kulturhistoriker und Philosoph Hans Maier hat in einem wichtigen Aufsatz über „Die neuen Kulturen und Europa“ ebenfalls die Charakterzüge Europas wie folgt zusammengefasst: „Schon in der Antike [...] wurden Grundzüge des europäischen Zugangs zur Welt sichtbar: politisch in der Freiheit gleichberechtigter Menschen (im Unterschied zu Herrschaft und Knechtschaft in orientalischen Reichen); philosophisch im freien Erkennen und Wissenwollen (im Gegensatz zu östlicher Weisheit und Versenkung). [...] Von daher galt als europäische Kultur eine Lebensordnung, die getragen wurde von beweglichen, erfinderischen, anpassungsfähigen Menschen; die bestimmt war von Entdeckungsfreude und rationalem Zugriff auf die Welt; der die Individualität mehr bedeutete als die Masse, die Freiheit mehr als die Macht“ (Maier 1995, 35 f.). „In diesen äußeren Verhältnissen, aber mehr noch in der inneren Haltung der Europäer lag es begründet, daß sich Europa immer wieder gegen Versuche der Fremdbestimmung, der Eroberung und Aneignung von außen, behauptet hat. [...] Aber auch Hegemonialbildungen im Innern waren nie von Dauer [...] Die europäische Staatenwelt war stets *pluralistischer und vielgliedriger* als die der byzantinischen, mongolischen, osmanischen und großrussischen Nachbarn“ (Maier 1995, 37). „Europäische Kultur – das war *kein einheitliches Gebilde*. Es war ein Ensemble sehr verschiedener, oft in *Spannung* stehender, sich wechselseitig anziehender, abstoßender, steigernder Kräfte – von den antiken und christlichen Überlieferungen bis hin zu den säkularen Schöpfungen der Moderne in Recht, Ökonomie, Technik und Politik“ (Maier 1995, 39). Obwohl die europäische Kultur *kein einheitliches Gebilde* darstellt, gibt es jedoch etwas, was die genannten Glieder zusammenhält. Zum Grundzug Pluralismus oder Vielfalt kommt ein wesentlicher, ihn ergänzender Charakter hinzu, was früher als *'unity in diversity'* angesprochen wurde. „Keine [der] neuen [...] Kulturen ist in einem so ausgeprägten Sinn transnational, wie es die europäische war. [...] In die europäische Kultur sind stets nicht nur nationale, sondern auch übernationale, 'ökumenische' Elemente eingeflossen – Elemente der jüdischen und christlichen, der griechischen und römischen Überlieferung. Sie war immer mehr als nationale Kultur; daher ging sie in den Kriegen, die Europas Völker gegeneinander führten, nicht unter“ (Maier 1995, 56). Weder „die alte Diktatur des Allgemeinen“ (Maier 1995, 58) noch die „kulturelle Hegemonie Europas“ (Maier 1995, 60) soll wieder hergestellt werden; vielmehr sollte „die Isolation der heutigen Kulturen [...] schleunigst überwunden werden; sie

steht im Widerspruch zu der sich bildenden Weltgesellschaft. [...] Das kann nur geschehen durch Austausch, Dialog, Aufeinanderhören, Rezeption, Anverwandlung des Fremden [...] – so lautet das wohl hermeneutisch zu nennende Fazit Hans Maiers (1995, 60).

Dass Europa sich eben „durch seine Verschiedenheit von Nationen, durch seine Vieltätigkeit von Sitten und Künsten“ auszeichnet, wurde bereits von Herder in seinen geschichtsphilosophischen Schriften eingehend geschildert. „Es ist so formenreich und gemischt; es hat durch seine Kunst und Kultur so vielfach die Natur verändert“, so hat er betont, „daß ich über seine durcheinandergemengte, feine Nationen nichts Allgemeines zu sagen wage“ (Herder 1965, 219). Angesichts der Vielfalt und Pluralität der europäischen Kultur, ihrer Beweglichkeit und Dynamik, finden wir einen wichtigen Hinweis, der noch nicht eigens erwähnt wurde, so bei Joachim Ritter: „Zum abendländischen Christentum gehört in einem sehr bestimmten Sinn von Anfang an die Unterscheidung der göttlichen und der politischen weltlichen Ordnung, [...], der *civitas caelestis* und der *civitas terrena*. [...] Aber ihre Unterscheidung ist im Islam unbekannt. Islam ist schlechthin ‚Unterwerfung‘, Unterwerfung des ganzen Daseins in allen seinen Bereichen unter die Gesetze und Gebote des Koran und der mohammedanischen Überlieferung“ (Ritter 1977, 333).

Zur „Unterscheidung der göttlichen und der politischen weltlichen Ordnung“, so können wir noch hinzufügen, kommt noch eine weitere Differenzierung innerhalb der politischen weltlichen Ordnung selbst. So hat Wolfgang Behringer in diesem Sinne im Vorwort des von ihm herausgegebenen Bandes *Europa. Ein historisches Lesebuch* auf einen weiteren Zusammenhang aufmerksam gemacht: „Gerade die oft gescholtene politische Fragmentierung des alten Kontinents hat eine ungeheuere *Meinungsvielfalt* hervorgebracht, die von den frühen Ketzerbewegungen über den Kommunismus bis hin zur Ökologiebewegung oder dem Feminismus immer wieder zu radikalen Infragestellungen der bestehenden Verhältnisse führen konnte und Auseinandersetzungen hervorrief, deren Austragung zu den wesentlichen Stärken Europas zu gehören scheint“ (Behringer 1999, 13).

Zu den Stärken Europas gehört noch etwas, auf das ein Hinweis hier auch deshalb genügt, weil Walter Rüegg es in seinem Beitrag ausführlich behandelt – etwas, das „die europäische Institution *par excellence*“ genannt werden kann: die Universität. Sie ist „als Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden, ausgestattet mit besonderen Rechten der Selbstverwaltung, der Festlegung und Ausführung von Studienplänen und Forschungszielen sowie der Verleihung öffentlich anerkannter akademischer Grade“, „eine Schöpfung des europäischen Mittelalters“, eine Institution, die „mit ihren überlieferten Strukturen und ihren wissenschaftlichen Leistungen in der ganzen Welt universale Geltung erlangt“ hat (Rüegg 1993, 13). Es handelt sich um eine „europäische Institution“ nicht zuletzt deshalb, weil sie wissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden entwickelt und vermittelt, die auf dem gemeinsamen Erbe Europas gründen und dementsprechend eine geistige Elite ausbildet, „deren Ethos auf einer gemeinsamen europäischen Wertordnung beruht und alle nationalen

Schranken transzendiert [...]“ (Rüegg 1993, 13; 1992, 192).³ Auf dieses „europäische Modell“ der Universität hat sich unlängst in einem berühmten Vortrag Jacques Derrida berufen und hat es zugleich als 'klassisch' beschrieben (Derrida 2001, 9).⁴ Dabei hat insbesondere die vom Namen Humboldt geprägte Universität weltweit eine große Wirkung ausgeübt, gerade auch in Amerika, wo, wie Sheldon Rothblatt darauf hingewiesen hat, "The intellectual ideals of *Bildung*, *Wissenschaft*, *Lehrfreiheit* and *Lernfreiheit* were hothouse attractions for British and American scholars" (Rothblatt 1997, 24).⁵

V.

Ich komme zum Schluss. Will man aus den hier – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – behandelten oder kurz angesprochenen Zügen für die geistige Gestalt Europas einen nicht ganz unzutreffenden zusammenfassenden Ausdruck finden, so mag sich wohl am ehesten derjenige 'unity in diversity', Einheit in der Vielfalt, Vielstimmigkeit als angemessen anbieten. Dass diese Bezeichnung nicht inhaltlich, sondern formal ausfällt, ergibt sich aus der Sache und stellt aus der hier behandelten Sicht eher einen Vorteil als einen Nachteil dar. Einheit und Vielheit bzw. Vielfalt sind gegenseitig, sozusagen dialektisch aufeinander bezogen, d.h. sie kommen nicht ohne einander aus. Um diesen Sachverhalt etwas näher zu bringen, zu erläutern, möchte ich an diesem Punkt letztlich auf Simmel zurückkommen.

Georg Simmel war Soziologe und Philosoph, der so unterschiedliche und einander sogar entgegengesetzte Persönlichkeiten der jüngeren Generation wie Martin Heidegger und György Lukács entscheidend beeinflusste. Er hat während des ersten Weltkrieges kleinere, unter dem unmittelbaren Eindruck der Erschütterungen entstandene Aufsätze gesammelt und sie in einem Bändchen *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* veröffentlicht. Der letzte Aufsatz trägt den Titel "Die Idee Europa". Die Bilanz des Krieges zieht Simmel als die eines schlechthinigen Verlusts: „So ungewiß, so sehr noch als bloße Aufgabe sich die Schlußrechnung des Krieges, für uns, die Lebenden stellt – einen Verlust für uns wissen wir, der Verlust und nichts weiter ist: das geistige Einheitsgebilde, das wir ‚Europa‘ nannten, ist zerschlagen und sein Wiederaufbau ist nicht abzusehen“ (Simmel 1917, 68).

³ Die ganze Geschichte der Universitäten, hat Rüegg anderswo betont, "can be seen largely as a set of processes of stabilisation, differentiation, narrowing, enrichment, amalgamation and polarisation of the two fundamental demands, namely the rational search for truth, and the intellectual training of political and social elites" (Rüegg 1992, 192).

⁴ Laut Jacques Derrida: „Unter der 'modernen Universität' verstehen wir jene, deren *europäisches* Modell [...] 'klassisch' geworden ist".

⁵ In Bezug auf Humboldt siehe aus der neueren Literatur etwa Jaroslav Pelikan (1992, 84): "[...] it was above all the German university that the 'research university' in the form we know now had been invented [...]. In 1810 the establishment of the University of Berlin under the leadership of Wilhelm von Humboldt [...] set the pattern, with the philosopher Johann Gottlieb Fichte as the first rector. It was, moreover, from the German university, including not only Berlin, but also the University of Göttingen, that the Ph.D. was adapted when it was introduced in the United States in 1860".

Was uns hier besonders interessiert, ist dies, dass Simmel einen klaren Unterschied zwischen Internationalismus und Europäertum macht. „Internationalismus“ kann heißen, so führt er aus, „Globetrottertum“, „der ein Mischmasch ist, ein charakterloses, grenzenverwischendes hin und her von Interessen und Gesinnungen, allenfalls ein Abstraktum aus vielen Nationen, gewonnen durch Absehen von dem eigentümlichen Wert einer jeden. [...] Die internationale Gesinnung ist ein durchaus sekundäres Gebilde. [...] Das Europäertum dagegen ist eine *Idee*, etwas durchaus Primäres, nicht durch Zusammensetzung oder Abstraktion erreichbar. [...] Es steht nicht zwischen den Nationen, sondern jenseits ihrer und ist deshalb mit jedem einzelnen nationalen Leben ohne weiteres *verbindbar*. Dieses ideelle ‚Europa‘ ist der Ort geistiger Werte, die der heutige Kulturmensch verehrt und gewinnt, wenn ihm sein nationales Wesen zwar ein unverlierbarer Besitz, aber keine blindmachende Enge ist. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß die ‚europäischen‘ Menschen der letzten Jahrzehnte im äußersten Maß national charakterisiert waren: Bismarck wie Darwin, Wagner wie Tolstoi, Nietzsche wie Bergson. Keiner von ihnen ist international oder kosmopolitisch [...], aber jeder ist durchaus *europäisch*; daß jeder von ihnen zu den Schöpfern von ‚Europa‘ gehört, erreicht er eigentlich durch äußerste Steigerung spezifisch nationaler Qualitäten! Die *Idee Europa*, die feinsten Säfte des geistig Gewachsenen in sich einziehend, ohne es doch seinen heimischen Wurzeln zu entreißen, wie der Internationalismus es tut, ist nicht logisch oder mit bestimmten Inhalten festzulegen“ (Simmel 1917, 68 f.).

Der Wiederaufbau dieser zerschlagenen Idee Europa war für Simmel nicht abzusehen. Dass er dagegen heutzutage vielleicht absehbar geworden ist, mag wohl der Fall sein; allerdings möchte man es hoffen. Worauf aber Simmel unser Augenmerk eigens richten will, ist dies, dass die Idee Europa, im Unterschied zum Internationalismus oder Kosmopolitismus, als eine Art „Globetrottertum“, „mit jedem einzelnen nationalen Leben ohne weiteres *verbindbar*“ ist, dass es also nicht nur keinen Gegensatz zwischen ihnen gibt, sondern – möchte ich hinzufügen – dass sie sich sogar gegenseitig voraussetzen. Die großen Europäer, oder, wie Simmel sie nennt, die „Schöpfer von Europa“, sind ja auf dem Boden je nationaler Kulturen zu dem geworden, was sie sind. Und gerade deshalb vermochten sie, einen Beitrag zur Idee Europa zu leisten.

Das besagt aber umgekehrt: ein direkter Zugriff auf Europa, ein unvermittelter Zugang zu ihm, ohne den Umweg oder die Vermittlung national erwachsener Kulturen, ist nicht weniger fraglich. Hier ist der Punkt, wo ich an vorher Gesagtes anschließen, darauf zurückgreifen kann. Bleibt die europäische Einigung nach wie vor ein vorwiegend wirtschaftlich-politisch-juristisch geprägter Prozess, bei dem die Kultur bzw. der Geist (die *studia humanitatis*, die humanistische Bildung) zurückgestellt wird, dann wird die Einigung das abstrakt Allgemeine – die Diktatur des Allgemeinen, wie Hans Maier es genannt hat – bevorzugen: etwas Europäisches, das weder deutsch, noch französisch, noch englisch noch ungarisch, sondern eben bloß europäisch ist – eine leere, inhaltslose Allgemeinheit. Bei dem dialektischen Verhältnis von „unity in diversity“, „Einheit in Vielfalt“, bedroht jedoch das Ausfallen der Vielfalt, auch die sie umfassende, sie umgreifende Einheit zu zerstören. Die Einigung Europas mag sich dabei umsetzen aber was für ein Europa, welche Idee von Europa

wird da verwirklicht? Wird das geeinigte Europa noch seine Identität aufrechterhalten? Gesetzt, dass es in seiner Idee, in seiner kulturellen Gestalt, besser seinen kulturellen Gestalten, besteht? Oder wird ein neues, aus vielen Provinzen bestendes Reich entstehen, zufälligerweise genannt Europa?

Literatur

- Adorno, T. W. / Horkheimer, M. (1969): Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main: Fischer.
- Behringer, W. (Hrsg.) (1999): Europa. Ein historisches Lesebuch, München: Beck.
- Biemel, W. (1976): Einleitung des Herausgebers, in: Husserl, E.: Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Boer, P. den (1995): „Europe to 1914“: The Making of an Idea, in: Wilson, K. / van der Dussen, J. (Hrsg.): The History of the Idea of Europe, Routledge.
- Derrida, J. (2001): Die unbedingte Universität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer, H. (1986): Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, in: Benedikt, M. / Burger, R. (Hrsg.): Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien: Verl. d. Österr. Staatsdr.
- Gadamer, H. G. (1985): Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft, Stuttgart: Robert Bosch Stiftung.
- Gadamer, H. G. (1987): Die phänomenologische Bewegung, in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. III, Tübingen, S. 105-146.
- Gadamer, H. G. (1991): Grußwort an das Symposium, in: Fehér, I. M. (Hrsg.): Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium, Berlin: Duncker & Humblot.
- Gadamer, H. G. (1997): Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie, in: Grondin, J. (Hrsg.): Gadamer Lesebuch, Tübingen: Mohr.
- Gander, H.-H. (1993): Einleitung: Europa und die Philosophie, in: Gander, H.-H. (Hrsg.): Europa und die Philosophie (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft), Bd. 2, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hegel, G. W. F. (1830): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 393, Zusatz. Theorie Werkausgabe, Bd. 10.
- Hegel, G. W. F. (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1956): Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1977): Holzwege, in: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1979): Heraklit, in: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 55, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983): Wege zur Aussprache, in: Ders.: Denkerfahrungen, Frankfurt am Main: Klostermann, S. 15-21.
- Heidegger, M. (1983a): Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, M. (1993): Europa und die deutsche Philosophie, in: Gander, H.-H. (Hrsg.): Europa und die Philosophie, Frankfurt am Main: Klostermann, S. 31-41.
- Heidegger, M. (2000): Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, in: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Held, K. (1989): Husserls These von der Europäisierung der Menschheit, in: Jamme, Ch. / Pöggeler, O. (Hrsg.): Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt am Main, S. 13 – 39.
- Herder, J. G. (1965): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Ders.: Gesammelte Werke Bd. I., Berlin und Weimar: Aufbau.
- Holenstein, E. (1989): Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen. in: Jamme, Ch. / Pöggeler, O. (Hrsg.): Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt am Main.
- Husserl, E. (1976): Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1781): Kritik der reinen Vernunft.
- Mader, J. (1986): Begrüßung, in: Benedikt, M. / Burger, R. (Hrsg.): Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien: Verl. d. Österr. Staatsdr.
- Maier, H. (1995): Eine Kultur oder viele? Die neuen Kulturen und Europa, in: Ders.: Eine Kultur oder viele? Politische Essays, Stuttgart: Reclam.
- Malina, P. (1986): Der Österreichische Kulturbund: Ergebnisse einer fragmentarischen Spurensicherung, in: Benedikt, M. / Burger, R. (Hrsg.): Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien: Verl. d. Österr. Staatsdr.
- Nietzsche, F. (1988): Die fröhliche Wissenschaft, in: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 3, Berlin/New York: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988a): Zur Genealogie der Moral, in: Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.): Kritische Studienausgabe, Berlin/New York: De Gruyter, Bd. 3.
- Novalis (1984): Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa, Paschek, C. (Hrsg.): Stuttgart: Reclam.
- Pelikan, J. (1992): The Idea of University: A Reexamination, New Haven: Yale University Press, 1992.
- Riedel, M. (1988): Die Universalität der europäischen Wissenschaft als begriffs- und wissenschafts-geschichtliches Problem, in: Ders.: Für eine Zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 30 – 55.
- Ritter, J. (1977): Europäisierung als europäisches Problem, in: Ders.: Metaphysik und Politik Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 321-340.
- Rothblatt, S. (1997): The Modern University and Its Discontents. The Fate of Newman's Legacies in Britain and America, Cambridge: Cambridge UP.
- Rüegg, W. (1992): The Traditions of the University in the Face of the Demands of the Twenty-First Century, in: The University of the Twenty-First Century: A Symposium to Celebrate the Centenary of the University of Chicago. Minerva. A Review of Science, Learning and Policy, Vol. XXX, Number 2.
- Rüegg, W. (1993): Die Universität als europäische Institution, in: Ders. (Hrsg.): Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1: Mittelalter, München: C. H. Beck.

- Siep, L. (2001): Die Bedeutung Europas für Hegel und der Hegelschen Philosophie für Europa. Zehn Thesen, in: Ders. / Rózsa, E. (Hrsg.): Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa. Mit einem Geleitwort von Hans Lenk (Münsteraner Philosophische Schriften, Bd. 8), Münster: LIT Verlag, S. 15-20.
- Simmel, G. (1917): Die Idee Europa, in: Ders.: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, München u. Leipzig, S. 65-72.
- Spiegelberg, H. (1960): The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, Den Haag.
- Wilson, K. / van der Dussen, Jan (Hrsg.) (1995): The History of the Idea of Europe, London & New York: Routledge, 2. Aufl.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Klaus Beckmann	lehrt Ökonomie mit Schwerpunkt Finanzwissenschaft an der Andrassy-Universität Budapest; dort Prorektor für internationale Außenbeziehungen
Prof. Dr. Angelos Chaniotis	lehrt Geschichte an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, dort Prorektor für Internationale Angelegenheiten
Dr. Jürgen Dieringer	lehrt Politikwissenschaft an der Andrassy-Universität Budapest, dort Leiter der Professur für Politikwissenschaft
Prof. Dr. István M. Fehér	lehrt Philosophie und Ideengeschichte an der Andrassy-Universität, Budapest und an der Eötvös-Lorand-Universität (ELTE), Budapest
Dr. Martin Große Hüttmann	lehrt am Institut für Politikwissenschaft der Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Prof. Dr. András Inotai	leitet das Institut für Weltwirtschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften
Prof. Dr. Jörg Jantzen	lehrt Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München
Johannes Kleis	studiert Internationale Angelegenheiten (Diplomatie) an der Andrassy-Universität Budapest
Dr. Michael Merlingen	lehrt Politikwissenschaft an der Central European University, Budapest
Cas Mudde, Ph.D.	Chairman of the Department of Political Science, University of Antwerp
Dr. Markus M. Müller	Leiter der Zentralabteilung im Wirtschaftsministerium Baden-Württemberg, Stuttgart
Prof. Dr. Peter-Christian Müller-Graff	lehrt Rechtswissenschaft mit Schwerpunkt Europarecht an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Dr. Stefan Okruch	lehrt Ökonomie mit Schwerpunkt Wirtschaftspolitik an der Andrassy-Universität Budapest, dort Dekan der Fakultät für Internationale Beziehungen

Prof. Dr. Otto Pöggeler

Emeritus für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. Walter Rüegg

Emeritus für Soziologie der Universität Bern

Ulrich Sedelmeier, Ph.D.

lehrt Politikwissenschaft an der Central European University, Budapest

Prof. Dr. Máté Szabó

lehrt Politikwissenschaft an der Eötvös-Lorand-Universität (ELTE), Budapest

Dr. Petra Zimmermann-Steinhart

lehrt am Institut für Politische Wissenschaft der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg